



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Inkontrofantomatyka, czyli filozofia spotkania w przestrzeni wirtualnej

Author: Krzysztof Wieczorek

Citation style: Wieczorek Krzysztof. (2009). Inkontrofantomatyka, czyli filozofia spotkania w przestrzeni wirtualnej. W: A. Kiepas, M. Sułkowska, M. Wołek (red.), "Człowiek a światy wirtualne" (S. 59-69). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Krzysztof Wieczorek

Uniwersytet Śląski
Katowice

Inkontrofantomatyka, czyli filozofia spotkania w przestrzeni wirtualnej

Od kilkuset lat człowiek odczuwa niedostatek wiedzy o sobie samym. Antoni Siemianowski datuje początki filozoficznej nauki o człowieku, nazywanej już wówczas antropologią, na ostatnie dekady XVI wieku¹; istotnie, na brak zadowalających postępów w dziedzinie wiedzy o nas samych uskarżał się w wydanej w roku 1674 pracy *De la recherche de la verité* Nicolas Malebranche, pisząc: „Spośród wszystkich ludzkich nauk wiedza o człowieku jest dyscypliną najbardziej godną człowieka. A mimo to ani nie uprawia się jej najczęściej, ani nie jest ona nauką spośród innych najbardziej rozwiniętą. Społeczność ludzka całkowicie ją zaniedbuje; a i wśród tych, którzy przykładają się do tej wiedzy, niewielu oddaje się jej bez reszty, a jeszcze mniej jest takich, którzy oddają się jej z powodzeniem”².

Jednakże wyraźny wzrost zainteresowania tą problematyką, owocujący podjęciem wielu badań i publikacją wielu nowatorskich prac, nastąpił dopiero w XX wieku. Niemiecki badacz dziejów dwudziestowiecznej filozofii dialogu, Michael Theunissen, zauważył w swej książce *Der Andere*, iż „bez wątpienia niewiele jest realności, które zafascynowały myśl filozoficzną naszego stulecia tak bardzo, jak drugi człowiek. Niemal żaden inny temat, być może pod względem rzeczowym ważniejszy, nie wzbu-

¹ Por. A. Siemianowski: *Antropologia filozoficzna*. Gniezno 1996, s. 5.

² N. Malebranche: *De la recherche de la verité*. Paris 1674. Cytuję za: M. Buber: *Problem człowieka*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1993, s. 10.

dził tak powszechnego zainteresowania, jak właśnie ten. Niemal żaden inny temat nie różnicuje ostrzej teraźniejszości [...] od tradycji. Wprawdzie też we wcześniejszych epokach zastanawiano się nad drugim człowiekiem i przyznawano mu, niekiedy znaczne, miejsce w etyce i antropologii, w filozofii prawa i państwa, ale temat drugiego nigdy nie przeniknął tak głęboko jak dzisiaj do podstaw myśli filozoficznej”³.

Jednym z dwudziestowiecznych nurtów filozofii, który powstał specjalnie po to, by zgłębić tajemnicę drugiego człowieka, jest filozofia spotkania. Martin Buber, Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig i inni pokrewni im duchowo myśliciele zwracają swój namysł ku tym ulotnym i nieuchwytnym chwilom, kiedy człowiek spotyka się z innym człowiekiem, gdyż wierzą, że w tym — niedostrzeganym bądź niedocenianym dotąd przez filozofię — wydarzeniu (i co więcej: tylko tam!) kryje się klucz do zrozumienia, kim jest człowiek. Pomiedzy „ja” i „ty” wydarza się i konstytuuje zarazem prawda o człowieku — tak brzmi ich diagnoza⁴. Tak, ale gdzie — i czym właściwie — jest to „pomiedzy”?

Na to pytanie Martin Buber odpowiedział następująco: „Podstawowym faktem ludzkiej egzystencji jest człowiek z człowiekiem. Szczególnie charakterystyczne dla świata jest przede wszystkim to, że coś ma miejsce pomiędzy jedną istotą a drugą, coś, czego nie można znaleźć nigdzie indziej w przyrodzie [...], że jedna istota zwraca się do drugiej jako szczególnie innej [...] i wkracza w sferę, która jest im wspólna, ale sięga poza własną sferę każdego z osobna. Tę rozumowo niepojętą sferę, która powstała w chwili spotkania człowieka, nazywam sferą *pomiedzy*. [...] Ogląd, który ustala sferę *pomiedzy*, nie może być osiągnięty ani — jak to jest w zwyczaju — przez umieszczenie relacji we wnętrzach jednostek, ani w jakimś ogólnym świecie, który je obejmuje i determinuje, ale faktycznie pomiędzy nimi. [...] W momencie rzeczywistego spotkania to, co zasadnicze, nie zachodzi w jednym i w drugim, ani w obydwu uczestnikach, ani w neutralnym świecie [...], lecz to coś zachodzi między nimi, w najbardziej dokładnym znaczeniu, tak jakby to było w wymiarze, który jest dostępny tylko dla nich obu”⁵.

Tę Buberowską intuicję, że rzeczywistość spotkania wykracza poza ontyczną strukturę realnego świata przyrody, potwierdza i rozwija Józef Tischner w swej filozofii dramatu. W budowanej przez siebie koncepcji

³ M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin—New York 1977, s. 1. Cytuję za: A. Węgrzecki: *O poznawaniu drugiego człowieka*. Kraków 1992, s. 5.

⁴ Por. J. Tischner: *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia”. T. 10. Kraków 1978, s. 74.

⁵ M. Buber: *Das Problem des Menschen*. Heidelberg 1971, s. 158—159. Cytuję za: M. Buber: *Człowiek z człowiekiem*. Przeł. F. Jęcz. „Przystań” 1981, nr 15—16, s. 87.

spotkania Tischner wychodzi od sfery relacji międzyludzkich, konstytuującej „nierozciąglą przestrzeń sensu”⁶, która umożliwia jednemu człowiekowi zrozumienie drugiego człowieka przez „wpisanie” go w horyzont możliwych sensów określających sposoby jego „bycia-dla-drugiego”. Podstawowymi aktami, konstytuującymi ów horyzont sensów, są akty przedstawiania się⁷ — pewne szczególne sytuacje komunikacyjne, w których podmiot oferuje określoną propozycję rozumienia siebie samego, mówiąc np.: „Nazywam się Jan Kowalski i jestem lekarzem”. Te i tym podobne sytuacje komunikacyjne oraz następujące po nich dalsze precyzacje ról i funkcji społecznych uczestników dialogu powodują ukształtowanie się coraz bardziej szczegółowego kompleksu oczekiwań, wskazujących jednemu uczestnikowi „przestrzeni międzyludzkich obcować”, czego może się spodziewać po innych uczestnikach tejże przestrzeni. Jednakże w takim sposobie rozumienia drugiego człowieka tkwi — zdaniem Tischnera — zdradliwa pułapka⁸: bo „zrozumiany” w opisanym tu sensie oznacza tyleż, co „wpisany w pole poznawcze drugiego człowieka jako przedmiot”; tam zaś, gdzie mamy do czynienia z reifikacją człowieka, tam z całą pewnością nie doszło do rzeczywistego spotkania, lecz — co najwyżej — do narzucenia uczestnikowi przestrzeni obcować czyjeś subiektywnego ujęcia; może ono polegać np. na utożsamieniu sposobu rozumienia drugiego z całokształtem jego ról, pełnionych w określonym układzie społecznym. Będzie to wówczas specyficzny rodzaj reifikacji — instrumentalizacja; zachodzi ona wtedy, gdy moje „rozumienie” drugiego człowieka ogranicza się do zredukowania go, powiedzmy, do roli kierowcy autobusu, dostawcy pieczywa lub pracodawcy. Z tak zredukowanym podmiotem nie sposób się spotkać; można co najwyżej skorzystać z jego usług.

Warunkiem możliwości spotkania — twierdzi dalej Józef Tischner — jest zakwestionowanie przekonania, że prawda drugiego człowieka jest identyczna z jego „wiernością dla miejsca” zajmowanego przezeń w nierozciąglej przestrzeni sensów. Następuje to zazwyczaj w jakiejś sytuacji granicznej: gdy coś nieoczekiwanego powoduje, że drugi człowiek „wyłamuje się” z przypisanej mu struktury sensu. Może to zaowocować po-

⁶ „Przestrzeń, w której jestem nauczycielem, lekarzem, studentem, nie jest przestrzenią rozciągłą. Rozciągłość jest własnością rzeczy, moje miejsce w przestrzeni nie jest ani własnością mnie, ani własnością rzeczy. Postąpimy najwłaściwiej, mówiąc, że miejsce, na które wskazujemy, jest miejscem w nierozciąglej przestrzeni sensu. [...] nawiązując do Leibniza, określimy tutaj pierwotną przestrzeń sensu jako porządek możliwego współistnienia”. J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Kraków 1998, s. 282—283.

⁷ Zob. *ibidem*, s. 274.

⁸ Zob. na ten temat: J. Bukowski: *Czy ks. J. Tischner przełamuje „cogito”? „Analecta Cracoviensia”*. T. 13. Kraków 1981, s. 41 i nast.

rzuceniem dotychczasowego modelu struktur poznawczych, a dzięki temu odsłoni się inny wymiar relacji międzyosobowej — wymiar spotkania. „Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. [...] Spotkanie jest wydarzeniem. Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania. Ten, kto spotyka, wykracza — transcenduje — poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego), i ku Temu, przed kim może złożyć świadectwo [...]. Dlatego należy powiedzieć: spotkać to do-świadczyc Transcendencji”⁹ — pisze Tischner, a w innym miejscu: „[...] zapytajmy, w jakich sytuacjach życia codziennego budzi się w nas potrzeba poznania drugiego człowieka? Otóż najczęściej potrzeba ta powstaje wtedy, gdy »normalne obcowanie« ulega jakimś zakłóceniom. Wtedy pytamy: »jak się naprawdę ma rzecz z tym człowiekiem?« [...] nie inaczej jest u Karla Jaspersa: dopiero »sytuacje graniczne«, w których waży się ludzkie »być albo nie być«, ukazują to, czym człowiek naprawdę jest”¹⁰.

Obydwie przytoczone tutaj filozoficzne koncepcje spotkania — a także inne, które moglibyśmy przywołać — zawierają następującą, wspólną intuicję: spotkanie jest szczególnego rodzaju wydarzeniem, które nie daje się zredukować ani do opisu czysto fizykalnego współistnienia partnerów w określonym miejscu i czasie, ani do uczestnictwa w codziennych relacjach interpersonalnych o instrumentalno-użytkowym charakterze, gdyż jego istotą jest wykraczanie (transcendowanie) podmiotów poza świat przyrody i zwykłych ludzkich spraw w kierunku owej tajemniczej sfery „pomiędzy”. Zarazem jednak wydaje się dość jasne i oczywiste, że aby mogło w ogóle dojść do wydarzenia się spotkania, muszą zostać spełnione określone warunki konieczne o charakterze przedmiotowym. Oznacza to, iż sfera „pomiędzy” jest czymś ontycznie nadbudowanym na fundamencie realnego świata — „przyrody”, jak chciał Buber, czy też „sceny dramatu” według metaforycznego określenia Tischnera. Dalej wszakże możliwe są co najmniej dwa odmienne rozwiązania: albo (jak sugerował M. Buber w swej wcześniejszej pracy — *Ich und Du*) sfera „pomiędzy” ma charakter prymarnie transcendentny, podmiot spotkania zaś uczestniczy w niej jedynie wówczas, gdy otworzy się na łaskę, której źródło jest usytuowane poza (czy też „ponad”) Ja i Ty, a zarazem posiada autonomiczny byt substancjalny i z tej racji stanowi aktywne źródło dynamiki przemian wewnętrznych, którym podlegają uczestnicy spotkania; albo (jeśli podążać śladem interpretacji A. Węgrzeckiego¹¹) istnieje ona wprawdzie obiektywnie, lecz jest bytowo niesamoistna, a przy tym irre-

⁹ J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 27.

¹⁰ Ibidem, s. 294—295.

¹¹ Zob. A. Węgrzecki: *O poznawaniu drugiego człowieka*. Kraków 1992, s. 86 i nast.

alna (w sensie Schelerowskim), w szczególności zaś — wymaga zewnętrznej racji dostatecznej, mianowicie musi być ufundowana na określonej koincydencji nośników materialnych, choć z nią nietożsama.

Przyjmując jako punkt wyjścia refleksji nad spotkaniem tę drugą koncepcję, zauważymy, iż w jej obrębie pytanie o sposób zainicjowania relacji międzyosobowej na gruncie „zwykłej” ontologii, a także o formy przebiegu procesów komunikowania się podmiotów, staje się integralnym składnikiem naszego namysłu nad rzeczywistością spotkania osób. W szczególności np. będzie nas interesować kwestia autonomii poznawczej uczestników spotkania¹², a jeśli tak, to również warto zapytać o „techniczne” środki kształtowania zakresu owej autonomii, jakie stoją do dyspozycji podmiotu w zależności od tego, na jakich uwarunkowaniach ontycznych opierać się będzie przebieg spotkania.

W tym kontekście szczególnie istotną kwestią staje się potrzeba zwrócenia uwagi na zupełnie nowy rodzaj przestrzeni międzyludzkiej komunikacji — taki, o jakim Martin Buber nie mógł mieć żadnego pojęcia, Józef Tischner i Adam Węgrzecki zaś nie dostrzegli jeszcze powodu, by się nim w sposób szczególny zainteresować, gdyż w czasie, gdy kształtowały się prezentowane tu koncepcje i dyskusje, ta sfera naszych doświadczeń odgrywała jeszcze marginalną rolę. Tą nową sferą, która dziś w coraz większym stopniu ingeruje w naszą codzienność i istotnie modyfikuje nasz sposób funkcjonowania w świecie, jest rzeczywistość wirtualna, rozumiana (w szerokim sensie) jako sfera zjawisk generowanych przez elektroniczne środki przetwarzania i przesyłania informacji¹³.

Wypada dziś już uznać za pewnik, że „nowa forma społeczeństwa informacyjnego, przyjmując za podstawę cywilizacyjnego rozwoju postęp technik informacyjnych i uznając go za uniwersalny miernik jakości ponowoczesnego życia, otwiera pole do powstania nowej przestrzeni ludzkiego działania, przestrzeni obejmującej nie tylko życie społeczne czy mass

¹² Ponieważ „jest przywilejem człowieka, że dzięki ukrytej akcji mego bytu mogę postawić obiektywizacji zaporę nie do przebycia” (M. B u b e r: *Społeczne a międzyludzkie*. Przeł. W. Groniec. „Znak” 1980, nr 313, s. 865), a wówczas — jak komentuje tę sytuację Adam Węgrzecki — „inicjatywa poznawcza przestaje już należeć wyłącznie do podmiotu poznającego. Drugi człowiek może mu bowiem po prostu odmówić dostępu poznawczego do siebie. [...] Drugi człowiek zachowuje wobec poznającego swoistego rodzaju autonomię, którą można by nazwać autonomią poznawczą”. A. Węgrzecki: *O poznawaniu drugiego człowieka...*, s. 86—87.

¹³ Nie będziemy tu wchodzić w dyskusję nad znaczeniem pojęcia „rzeczywistość wirtualna” czy też nad zasadnością którejś z coraz liczniejszych definicji tego terminu, gdyż interesuje nas tylko jeden z wielu aspektów owej rzeczywistości, związany z jej funkcją w kształtowaniu technicznych warunków możliwości wydarzenia się spotkania między osobami. W tym celu winna wystarczyć potoczna wiedza, wyniesiona z naszego codziennego obcowania z elektronicznymi mediami osobistego użytku.

media, ale również indywidualne doznania i wyobrażenia oraz fizyczne i psychiczne przeżycia uczestniczącego w niej aktywnego lub biernego podmiotu. [...] Nowa rzeczywistość w sposób specyficzny stała się wyznacznikiem sytuacji człowieka w świecie, a wirtualność nowym źródłem jego aktywności. Jednocześnie [...] stała się ona obszarem nowego rodzaju uczestnictwa człowieka”¹⁴. Z tego powodu ważnym zadaniem współczesnej refleksji antropologicznej stało się „rozpoznanie tych aspektów interakcji człowiek — urządzenie w środowisku wirtualnym (multimedialnym), które za sprawą trwałego działania indywidualnego i społecznego w takim środowisku będą miały realny wpływ na obraz człowieka, jego samoocenę, sposób rozumienia więzi z innymi i odpowiedzialności za siebie, za własne działania i produkty intelektualne, a także za własność osobistą (intelektualną) innych”¹⁵. Mamy oto bowiem do czynienia — zapewne nie po raz pierwszy w dziejach cywilizacji ludzkich, ale chyba jednak na niespotykaną dotychczas skalę — z sytuacją, gdy wytworzona przez człowieka nowa dziedzina rzeczywistości, nigdzie i nigdy wcześniej niewystępująca, zaczyna oddziaływać zwrotnie na populację swych twórców w coraz bardziej dostrzegalnym stopniu (a także, jak wielu badaczy sądzi, w coraz bardziej niepokojący sposób¹⁶) modyfikować dotychczasowe normy zachowań i ocen, obyczaje i postawy.

Jednym z najważniejszych aspektów ludzkiego bycia w świecie jest rzeczywistość międzyosobowa, której istotny wymiar generowany jest przez spotkania i — budowany na płaszczyźnie spotkań — dialog. Dłatego pytaniem, domagającym się gruntownej analizy, niewątpliwie stać się musi kwestia natury przemian, jakie nasza codzienna obecność w strukturach światów wirtualnych wywołuje w tej sferze naszej egzystencji, którą możemy określić mianem „kondycji dialogicznej człowieka”.

Andrzej Nowicki, twórca oryginalnej i nowatorskiej odmiany filozofii spotkania, którą sam określił mianem „inkontrolologii”¹⁷, wielokrotnie da-

¹⁴ M. Miczka-Pajestka: *Podmiotowość człowieka w perspektywie nowoczesnej techniki*. Bielsko-Biała 2005, s. 91.

¹⁵ T. Węclawski: *Wprowadzenie*. W: W. Cellary, T. Węclawski, P. Bortkiewicz: *Rzeczywistość wirtualna. Pytania teologiczne*. Poznań 2003, s. 7.

¹⁶ „Scenariusz człowieka »przedłużonego« przez komputer jest dla wielu pocieszający, niektórzy jednak pojmują go jako katastrofalną wizję” — pisze Monika Miczka-Pajestka (*Podmiotowość człowieka w perspektywie nowoczesnej techniki...*, s. 105), powołując się m.in. na tekst K. Krzysztofka: *Człowiek postludzki? czyli o tym, że nie trzeba będzie iść po rozum do głowy, bo będzie w komputerze i w sieci*. W: *Społeczeństwo informacyjne w perspektywie człowieka, techniki i gospodarki*. Red. L. Zacher. Warszawa 1999, s. 56—59.

¹⁷ „Jeżeli człowiek eksterioryzuje się w wytworzone przez siebie dzieło i dzięki eksterioryzacji jest w swoim dziele obecny, to obcowanie z dziełami ludzkimi sprowadza się do spotkań z ludźmi. W ten sposób [...] wyrasta w sposób naturalny problematyka in-

wał dobitny wyraz przekonaniu, że o przebiegu spotkania, jego jakości i skutkach decyduje w istotnej mierze to, na jakiego rodzaju składnikach świata codziennego życia człowieka konstryuuje się owa relacja z drugim: człowiek z człowiekiem spotykają się w rzeczach. „Dla inkontrologii [...] fundamentalne znaczenie ma ergantropia, czyli realna obecność człowieka w wytworzonych przez niego rzeczach. Wynika stąd, że dla inkontrologii najbardziej interesujące, najbardziej autentyczne i najbardziej »bezpośrednie« są spotkania w rzeczach. [...] Przez »rzeczy« rozumiem przede wszystkim książki, obrazy, dzieła muzyczne, wynalazki, a także ustne wypowiedzi, w których przekazywana jest myśl osoby mówiącej” — pisał Nowicki¹⁸.

Naturalnym więc przedłużeniem filozofii spotkania, rozumianej tak, jak proponuje twórca inkontrologii, winna być taka forma refleksji, która za najważniejsze i najbardziej interesujące dla współczesnego człowieka uzna spotkania w rzeczywistości wirtualnej. Andrzej Nowicki uważał, iż „prawdziwe spotkania są spotkaniami w kulturze”¹⁹, ponieważ właśnie kulturę — utożsamianą przez siebie ze światem dzieł ludzkich²⁰ — uważał za najbardziej naturalne środowisko człowieka: „[...] w świecie dzieł, czyli rzeczy wytwarzanych przez ludzi, człowiek jest u siebie. »Świat człowieka« to świat dzieł ludzkich [...], ponieważ jedynie w pracy wytwarzającej te dzieła człowiek staje się w pełni człowiekiem, tworząc i ujawniając własną osobowość. Jedynie poprzez dzieła to, co tkwi wewnątrz nas, może zostać udostępnione innym ludziom”²¹. Stosując dokładnie tę samą argumentację do realiów dzisiejszej sytuacji cywilizacyjnej człowieka, musimy diagnozę Nowickiego uzupełnić przez uwzględnienie (nieistniejących i nieprzeczuwanych w czasie, gdy powstawał *Człowiek w świecie dzieł*) sposobów obecności w *virtual reality*.

Obecność człowieka w przestrzeni wirtualnej ma zapewne inny charakter niż jego obecność w wytworzonych przez niego rzeczach; przede wszystkim dlatego, że „obiektom” świata wirtualnego przysługuje inny, *quasi*-realny sposób istnienia. Tym, co w aspekcie inkontrologicznym

kontrologii, czyli filozofii spotkań. [...] Tworząc termin »inkontrologia«, autor sięgnął do późnołacińskiego terminu *incontra*, z którego wywodzą się włoskie *incontro*, francuskie *rencontre*, hiszpańskie *encuentro*, portugalskie *encontro*, angielskie *encounter*” — pisał A. Nowicki (*Zadania i metody inkontrologii*. „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis” 1976, Vol. 18, Hum. 1, s. 13).

¹⁸ A. Nowicki: *Spotkania w rzeczach*. Warszawa 1991, s. 351.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ „Abstrakcyjnemu człowiekowi, oderwanemu przez filozofię idealistyczną od świata rzeczy, przeciwstawiamy kulturę, będącą »człowiekiem w rzeczach« („cultura est homo in rebus”), czyli światem niezliczonych cudownych dzieł ludzkich, stanowiących uczłowieczoną część wszechświata”. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa 1974, s. 9.

²¹ Ibidem, s. 6.

łączy owe sytuacje, jest wszakże fakt zapośredniczenia relacji międzyludzkiej przez — jak to nazwał Emmanuel Lévinas — „trzeci człon”²², wykazujący się innymi właściwościami bytowymi niż osobowy byt podmiotu uczestniczącego w spotkaniu. Ta medializacja spotkania i dialogu wpływa w określony sposób — przez właściwości nośnika, za pomocą którego urzeczywistnia się relacja — na charakter oraz jakość więzi: każdy rodzaj zapośredniczenia stwarza określonego rodzaju możliwości komunikacji i bliskości pomiędzy podmiotami, ale też każdy narzuca naszym działaniom pewne ograniczenia, wynikające z ich bytowej struktury. Andrzej Nowicki zauważył także następującą, istotną kwestię: ilekroć jakaś rzecz staje się przedmiotem naszego działania (na przykład — instrumentem pozwalającym nawiązać relację dialogiczną z drugim człowiekiem), tylekroć sama staje się czynnikiem interaktywnie uczestniczącym w owej relacji: „[...] związek pomiędzy podmiotem a przedmiotem jest związkiem dialektycznym w tym sensie, że oddziaływanie jest zawsze obustronne. To, co pod pewnym względem stanowi przedmiot dla danego podmiotu, pod jakimś innym samo jest podmiotem wpływającym przekształcająco na ów podmiot, stający się w ten sposób przekształcanym przedmiotem”²³.

Udziałem człowieka, nawiązującego relację z drugim za pośrednictwem urządzeń generujących środowisko wirtualne, będzie zatem nieuchronne wystawienie się na działanie czynników modyfikujących i przekształcających go wewnątrznie, mających swe źródło w specyfice owego środowiska. Nie chodzi w tym stwierdzeniu o próbę bezkrytycznego powielania katastroficznych prognoz, ostrzegających przed stopniową, systematyczną depersonalizacją uczestników dialogu w *cyberspace*, którzy będą się rzekomo przemieniać w urządzenia peryferyjne sieci komputerowej. Bądźmy spokojni, natura osoby ludzkiej jest dostatecznie mocno ugruntowana w jej bytowej strukturze, byśmy mieli się obawiać, że w człowieku — pod wpływem spotkania z maszyną — mogłaby się dokonać radykalna zmiana substancjalna. Realnie natomiast rysuje się przed nami możliwość daleko idących przekształceń substancji kulturowych więzi między uczestnikami wirtualnej komunikacji. Ten właśnie aspekt refleksji nad człowiekiem jako istotą zamieszkującą świat, a zatem integralnie wpisaną w procesy przekształcania się wewnątrzświatowych struktur, składających się na środowisko życiowe człowieka, musi zostać jak najpilniej uwzględniony i zbadany również w świetle założeń, metod i ustaleń filozofii spotkania.

²² Zob. E. Lévinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 30.

²³ A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 7.

Prowadzi to do konkluzji, że w obliczu przemian kulturowych i cywilizacyjnych, związanych z przekształcaniem się ludzkości w globalne społeczeństwo informacyjne, zaistniały nie tylko warunki, lecz zgoła potrzeba, by na nowo przemyśleć podstawowe kwestie związane z ujęciem człowieka i jego świata w kategoriach filozofii spotkania i dialogu. Zmieniły się bowiem — i to niezmiernie istotnie — okoliczności, w jakich dziś rozgrywa się codzienna egzystencja człowieka, w stosunku do sytuacji egzystencjalnej, która stała się zarzewiem i fundamentem refleksji klasycznej, dwudziestowiecznej filozofii spotkania. Dlatego pilnym wyzwaniem dla środowiska filozoficznego jest wytworzenie i odniesienie do całego szeregu ważnych, oczekujących na rozwiązanie kwestii, nowego typu refleksji opartej i — *mutatis mutandis* — wzorowanej na tradycji myślenia dialogicznego ze szczególnym uwzględnieniem (charakterystycznej dla tego obszaru dyskursu) wrażliwości na aktualne problemy, którymi żyje na co dzień zwyczajny człowiek, zmagający się z praktycznymi wyzwaniami konkretnej rzeczywistości. Na ten „praktyczno-życiowy” aspekt filozofii dialogu jako „nowego myślenia”, przeciwstawiającego się nadmiernej tendencji do preferowania spekulatywnych rozwiązań ze strony (ostro przezeń krytykowanej) filozofii idealistycznej i subiektywistycznej, zwracali uwagę już m.in. Martin Buber i Franz Rosenzweig²⁴, a ostatnio przypomnieli o nim Jan Andrzej Kłoczowski, pisząc: „Nie ulega wątpliwości, że filozofia dialogu jest od samego początku bardzo wyraźnie i świadomie zamierzoną reakcją na sytuację związaną z konkretnym czasem. [...] nie jest [ona] filozofią akademicką, jej celem nie jest zbudowanie jakiegoś bardzo eleganckiego systemu, który byłby wewnętrznie spójny czy też stawiałby sobie zadanie znalezienia odpowiedzi na wszystkie pytania. Filozofia dialogu jest przede wszystkim próbą myślenia wynikającego ze współbycia ludzi w konkretnym czasie”²⁵.

Konkretny czas niesie z sobą zawsze konkretne wyzwania intelektualne. Jednym z nich, niesionym przez naszą współczesną codzienność, jest pytanie o to, jak przekształca się kondycja dialogiczna człowieka pod wpływem rosnącego zdominowania środowiska dialogu — nierozciągłej przestrzeni międzyludzkich obcować — przez realia wirtualnego świata. Wykorzystując doświadczenia dotychczas uprawianej filozofii spotkania (zarówno pozytywne, jak i te, które ewidentnie przyczyniły się do klęski i odrzucenia jej przez wyraźną większość współczesnych najwybitniejszych filozofów europejskich), chcąc sprostać potrzebom bieżącej chwili, czas podjąć to wyzwanie i zająć się budowaniem kolejnej, uwspółcześnio-

²⁴ Zob. na ten temat: B. Baran: *Przedmowa*. W: *Filozofia dialogu*. Wybór i oprac. B. Baran. Kraków 1991, s. 10—12.

²⁵ J.A. Kłoczowski: *Filozofia dialogu*. Poznań 2005, s. 7—8.

nej wersji inkontrologii, dla której najbardziej adekwatną nazwą — ze względu na czekający jej adeptów zakres najważniejszych zadań — wydaje się określenie „i n k o n t r o f a n t o m a t y k a”.

Pierwszym i najważniejszym celem inkontrofantomatyki będzie zatem zbadanie form wirtualnego (czyli „sztucznego”, „*quasi-rzeczywistego*” czy też „pseudorealnego”, jak chcą poszczególni autorzy²⁶) albo też — używając szczególnie trafnego i obiecującego terminu — fantomatycznego uczestnictwa człowieka w informatycznym świecie. W dalszej perspektywie czeka tę filozofię żmudne i odpowiedzialne poszukiwanie odpowiedzi na cały szereg pytań, które będą się stopniowo wyłaniać w toku badania interakcji między przestrzenią spotkań (czyli tym, co odpowiada Buberowskiej „*Zwischensphaere*”) a cyfrowym środowiskiem, stanowiącym w coraz większym stopniu bazę konkretnych ludzkich działań zmierzających do nawiązywania interpersonalnych relacji z innymi współmieszkańcami obu światów, oferujących człowiekowi swe niezmierzone możliwości — świata realnego, komplementarnie dopełnionego i wspartego przez świat wirtualny. Rezultaty konkretnych przemyśleń i ustaleń dokonywanych na gruncie tak rozpoznanej dziedziny badawczej będą przedmiotem kolejnych, przygotowywanych do ogłoszenia publikacji.

²⁶ Por. P. Sitarski: *Rozmowa z cyfrowym cieniem. Model komunikacyjny rzeczywistości wirtualnej*. Kraków 2002, s. 10 nn.

Krzysztof Wieczorek

Incontrophantomation or the philosophy of meeting in a virtual space

Summary

The philosophy of meeting — as a new project of understanding the nature of a human being, derived from a discovery of a new path of a cognitive access to the internal truth of existence — was created in the 1920s. It was an important event in the latest history of the European culture as the new philosophy, which gained fast popularity, taught sensitivity to the human issues, contributed to overcoming the crisis of self-knowledge of man these days and deepened the awareness of a substantial significance of a dialogue dimension of existence.

A cultural situation of man has undergone fast and radical changes within the last century. What seemed an up-to-date and adequate meaning of self-knowledge in the 1920s dazzles with its anachronistic nature these days. What we need is a new consideration on the issue of anchoring man in the contemporary world the cultural content of which makes totally different frames for the processes of self-creation and definition of the sense of existence. Nowadays, man lives in the world marked with multiple ef-

fects of information revolution and globalization (not only an economic, but also a communication one), dividing his/her time between two worlds: the real and virtual one. Thus, a new challenge for the philosophy of meeting is the analysis and description of an existential condition of man in conditions determined by today's stage of a civilizational development. The article in question presents an outline of the project of the continuation of the trend of the philosophy of meeting designed in such a way, an emphasis being made to the cultural phenomenon of meeting in the virtual space.

Krzysztof Wieczorek

Inkontrophantomatik oder die Philosophie der Begegnung in einem virtuellen Raum

Zusammenfassung

Philosophie der Begegnung ist ein in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts entstandener Entwurf, der das menschliche Wesen aufs Neue verstehen lässt. Sie ist Folge der neu entdeckten Möglichkeit, die innere existentielle Wahrheit zu erkennen. Das war ein bedeutendes Ereignis in neuester Geschichte der europäischen Kultur, denn die neue Philosophie erlangte schnell eine Popularität, sensibilisierte den Menschen für Bedürfnisse dessen Mitmenschen, half, die Selbstwissenskrise des heutigen Menschen zu überwinden und vertiefte die Überzeugung von fundamentaler Bedeutung der dialogischen Dimension der Existenz.

Die kulturelle Lage des Menschen unterlag im letzten Jahrhundert sehr schnellen und radikalen Veränderungen. Das, was in den 20er Jahren ein aktuelles und entsprechendes Wesen des Selbstwissens zu sein schien, wird heutzutage für anachronistisch gehalten. Es ist also notwendig, die Einwurzelung des Menschen in der heutigen Welt zu überlegen; in der Welt, deren kulturelle Ausstattung völlig andere Aussichten für Kreation und für nähere Bestimmung des Lebenssinns eröffnet. Der Mensch lebt heutzutage in der durch verschiedenartige Folgen der informatischen Revolution und der Globalisierung (nicht nur ökonomischer, sondern auch kommunikativer) gekennzeichneten Welt, indem er seine Zeit zwischen der realen und der virtuellen Welt aufteilt. Es ist für die Philosophie der Begegnung eine richtige Herausforderung, die existentielle Lage des Menschen im heutigen Zivilisationsstadium zu untersuchen und zu kennzeichnen. Der vorliegende Artikel ist nur ein Beitrag zum Entwurf, dessen Ziel ist, die Philosophie der Begegnung unter besonderer Berücksichtigung des kulturellen Phänomens einer Begegnung im virtuellen Raum fortzusetzen.